

馮契と創価思想比較研究序論⁽¹⁾

樋 口 勝

目次

- 一 はじめに
- 二 個人と社会の幸福
- 三 相対的価値と絶対的価値
- 四 生命観の比較
- 五 科学と宗教
- 六 おわりに

一 はじめに

2000年代に入ってから、私は中国の思想家である馮契の思想と創価思想との比較研究を行ってきた。当初の目的は、近代以来の問題である価値相対主義と価値絶対主義の相克に対し、馮契と牧口常三郎は、どのような回答ができるのかを比較することであった。但し、牧口には哲学的な議論や資料に制限があるので、池田大作の思想を加えて、創価思想として検討してきた。馮契はマルクス主義哲学者であり、唯物弁証法をもって中国哲学や価値哲学を探求した学者である。一方、創価学会は仏教団体であり、その創始者である牧口常三郎や三代会長の池田大作は大乘仏教の信奉者である。一般に、唯

物主義と宗教は相容れないと思われているだけに、私も当初、両者の比較は全く対立するであろうと想定していた。しかし、意に反してそうではなかった。⁽²⁾この近似性は何を意味しているのだろうか。

その理由の一つは、両者が知識と智慧の統一を試み、如何にしたら人間の理想人格を体现できるかを探求しているからだと思う。つまり、理想人格の実現の方途を探究する中で、個人の幸福と全体の幸福の基礎付けを目指し、そのために人間の理性と情感の統一を重視したからではないだろうか。それゆえ、両者は、人間中心の価値論を展開したと思うのである。

また二点目は、両者が弁証法的な論理展開をしている点が挙げられる。これまでの哲学議論の中では、価値概念について論ずる場合、価値絶対主義か価値相対主義の一方に偏する傾向があったように思う。特に、相対性と絶対性の概念を人間の内と外に分け、それぞれにその根拠を求めて議論してきたのではないだろうか。しかし、両者は、それを人間の内に見出そうとした。しかし、そのためには、形式論理ではなく、弁証論理的展開が必要だった。もちろん、牧口の場合は、当初から弁証論理を意識したわけではないが、仏教的な論理展開の中に弁証法的な要素があった。そこに、最大の類似点を見出すことができるように思う。⁽³⁾

そうは言っても、両者の立論方法は相違するし、特に宗教と科学の問題は、唯物主義と仏教思想では異なるのは当然である。また、認識論や幸福の問題でも、あるいはその方法論でも異なっている。そこで、両者の対話、すなわちマルクス主義と創価思想の対話の可能性について、価値問題、生命観、科学と宗教などの観点から考察してきた。本稿ではこれまで探求してきた論考の概略を示して、両者の対話の意義について考えていきたいと思っている。

二 個人と社会の幸福

まず初めに、馮契と牧口の価値に関する個別と全体の問題、特に個人と社会、個人の幸福と全体の幸福の問題を検討してみたい。ここでは、両者の考えを比較するために、はじめに仮の原則を提示しておく。

- ①価値は人間の幸福に対する有用性である。倫理的価値は全体の幸福に対する有用性である。（個人的）価値と（全体的）倫理的価値は区別しなければならない。
- ②個人の幸福の内容は、物質的価値と精神的価値の統一である。
- ③精神的価値は理性と非理性の統一によって得られる。また、人間は他者あるいは全体の幸福に寄与する道徳実践によって、個人の幸福を得ることができる⁽⁴⁾。

まず、①については、「価値」の概念は、評価主体の対象に対する評価概念であると考ええる。それゆえ、評価主体か対象の一方が変化すれば、その評価が変わることは言うまでもない。また、価値を考える際の評価主体は個々人の人間であり、その人間にとって有用か否かを判定して、有用性に価値を認める。そして、人間にとっての有用性とは、人間の幸福に対する有用性ということであった。なぜなら、人間は、本能的に幸福を求める存在であると考えからである。

そうであるならば、価値は一般に相対性を免れない。しかし、それでは他者との共存ができない。そこに全体の幸福を志向する倫理的価値の必要性がある。なぜなら、人間は社会的存在であり、他者との共存なくしては生存できないからである。他者や全体との共存あるいは幸福は、自己あるいは個々人が価値判断できるものではない。倫理的価値は、個人ではなく社会が評価主体でなければならない。それゆえ、価値と倫理的価値は区別して考える必要がある。

しかし、社会あるいは全体は評価主体たり得ても、倫理的価値を創造することはできない。価値を創造できるのは、意志を持った主体すなわち個人であるから、全体の幸福に有用な倫理的価値も、人間が創造主体になる。それゆえ、価値の問題は究極的には個人の幸福に帰着することになる。そうであれば、個人の幸福は、個人の幸福と全体の幸福が統一されて、始めて実現されることになる。

②の個人の幸福の角度から言えば、人間は身体と精神を備えているゆえに、それぞれの欲望を満足させるために、身体を維持する物質的利益と精神の充実を求める精神的利益が必要になる。物質的価値は人間の身体を維持、発展させる際に感ずる物質的利益であり、精神的価値は精神的利益を得たときに感ずるものである。しかし、物質的価値と言っても、身体の維持発展を越えた一定以上の物質的利益は、結局は精神的なものと結びついている。それゆえ、物質的価値と精神的価値は統一されなければならない。しかしまた、物質的欲望も精神的欲望も、人間の欲望は野放しにすれば際限がないので、そこに全体の調和を図る倫理的規制が必要になる。

③また、人間には理性と非理性があり、自己中心的な欲望と共存を志向する欲望が共存している。そこに、(個人的)価値と(全体的)倫理価値の矛盾が生じる。つまり、(個人的)価値は自己中心的な欲望と結びつき易く、共存を志向する欲望は(全体的)倫理価値を志向するので、(個人的)価値と(全体的)倫理価値の契機は、人間に内在していると言える。しかし、外的な倫理的規制は、(個人的)価値と往々にして衝突するので、この問題を解決するには、理性と非理性の統一が必要である。つまり、倫理的な外的規制を受けて道徳実践をするのではなく、主体的に他者や全体の幸福に寄与する行為を通して、(個人的)価値の実現、すなわち個人の幸福が実現できるという価値理論が必要になる。それは、個人の幸福と全体の幸福の統一が必要な所以でもある。

では、馮契と牧口は、これらの原則に対してどう考えるであろうか。まず①の原則については、馮契も牧口も、功利的な価値基準すなわち人間にとっての利益を認めるので、人間に対する有用性を価値とすることに異論はない⁽⁵⁾。②の原則については、馮契も牧口も物質的価値と精神的価値の統一を主張している。その際、牧口は真理を価値とは認めないので、価値の内容は一応相違する。しかし、馮契の認識論における価値範疇としての真理の概念は、牧口価値論では利の価値の範疇に相当する。その意味で、個人の幸福の観点から言えば、両者は類似した考えを持っていたと言えよう⁽⁶⁾。

③の原則についても、両者は承認するように思う。牧口は、この③の原則が大きな特色である。しかし、馮契は明確な表現では述べていない。ただ、真善美の価値の統一や集団と個性の統一の観点から言えば、全体の幸福に寄与する道德実践によって、個人の幸福が実現できるとする観点は予想することはできる。つまり、馮契にすれば、真善美の価値はそれぞれ相互作用の関係にあり、個性の解放と大同団結の統一された社会の中に自由人格の実現があるとする。そうであれば、善の行為は必然的に全体の幸福のみでなく、個人の幸福にも寄与することになると解釈できるのではないだろうか⁽⁷⁾。

三 相対的価値と絶対的価値

前述したように、価値という概念を考える場合、馮契も牧口も人間との関連で考える。有限な人間を基点として考えると、一般的に価値は相対的なものである。それゆえ、ある対象を評価して、個人にとって有用か否かを判断し、個人にとって有用であれば、そこに価値を認める。しかし、個人にとって有用であることは、他者にとって有用とは限らない。また、現在有用であっても、常に有用であるとも限らない。

それゆえ、対象を評価して判定する価値は、相対的である。また、例え

ば、人類にとって有用な価値が存在すると仮定した場合は、その価値は人類という範囲内では普遍的である。しかしそれは、仮に宇宙人が現存すると考えれば、必ずしも適用できるとは限らない。すると、価値という語は、評価主体が対象を評価した結果であるから、常に「～にとって」という限定を伴った評価語であることになる。そうであれば、普遍的価値、あるいは客観的価値の概念は成り立つ可能性はあるが、一般的に外部事象に対する絶対的価値の概念は成り立たないことになる。

では、絶対的価値を問うことはできないのだろうか。前述したように、外面的な、人間から離れた外部事象を評価する場合、絶対的価値という語は成り立たない。しかし、馮契も牧口も、内面的な、人間の内なる価値を言う場合、絶対的価値の語は使用可能だと考えた。なぜなら、人間の内面に、永遠性と崩れぬ力を発現する可能性を見出し、その潜在する力に対する個人の評価を受け入れるからである。

つまり、価値が絶対的であると言う場合、少なくとも全ての評価主体にとって価値が承認されなければならない。それゆえ、個と他者、個と全体との比較相対の上での絶対的価値は成り立たない。しかし、個人の内面の価値をその個人が評価する場合、そこには個々人にとって他者との比較ではない、全ての個人における平等の価値が存在すると考えたからではないだろうか。また、外部事象に対する評価の場合、全ての人にとっての有用性が証明できれば、絶対的価値も仮に成立するとも考えられる。ただし、それは自然科学的には証明不可能であるので、絶対的ではなく、客観的あるいは普遍的の語の方が適当ではあろう。

以上のことから、馮契と牧口は、価値の語は、人間との関連の中で成立する語である、と考えたことが分かる。それゆえ、両者共に、外なる神の絶対的価値は承認しない。価値は、あくまで人間中心の人間主義の価値論として展開すべきであると考えた。当然、人間の利己主義という意味ではなく、そ

こに人間の尊厳を中心にした価値論を見て取ることができるように思う。つまり、馮契と牧口の価値論は、人間の内なる価値を如何に高めるかに、その中心軸があった。主客が相対的であるゆえに、価値は相対的である。ゆえに、人間の精神を強めることによって、そこに価値創造が可能になり、人間の幸福が実現できる。

また、他者との比較による相対的な幸福ではなく、自己の内に築く絶対的な価値を実現することを求めた。そして、馮契はそれを「天人合一」と表現し、牧口は「大善生活」と表現したのである。このように、馮契と牧口に見る弁証論的な価値論の論理展開には、西洋の思想家には見られない多くの類似点を見出すことができるように思うのである⁽⁹⁾。

四 生命観の比較

三つ目の問題として、仏教の一念三千論を基に、馮契との比較を通して創価思想に見られる人間生命の捉え方を検討した。そこでは、馮契と牧口常三郎及び池田が人間の内に絶対性を見出そうとしたことを前提に、その絶対性の根拠を求めて、人間に対する捉え方、すなわち馮契が言う「我」と池田が考える「生命」について考察した。特に、「実体と作用」の考察を通して、主体の自体価値の捉え方を見た。それは、価値は相対的であっても、相対的価値と絶対的価値の相克を克服するには、それ自体の価値が承認されなければ、問題を解決できないからであった。

その結果、以下のような小結を得た。池田の場合は、人間存在を「空仮中」を包括した生命と捉え、その生命には仏界という究極の實在が内在していると考える。それゆえ、人間存在の尊厳性の根拠を示すことができる。一方、馮契の場合、自我は独自の実体であり、具体存在であり、自我意識を有し、時間や心情が変化しても変わらない主体である。そこには、自我の同一

性と自我意識が認められ、その把握のためには存在と本質の統一による認識が必要であった。

しかし、馮契の人間観によれば、人間の意識活動は理性と非理性の統一で、人間の精神活動は意識と無意識の統一であり、価値領域は精神的な活動の過程で実現されると考える。「体用不二」の観点から言えば、人間存在は身体と精神を截然と区別するのではなく、自我は人間存在の全体であるとも考えられるが、それでも価値領域については、精神的側面の問題として扱われる。それゆえ、人間存在自体には、価値創造できる可能性としての内在価値は承認できるが、論理的には人間存在の自体価値は認められない。そうであれば、人間存在の根本的な尊厳性の根拠は明確にならない。その意味で、生命の尊厳という自体価値の問題から言えば、論理的には池田の生命の捉え方の方が、より説得的であるように思う⁽¹⁰⁾。

一方、池田の生命論と馮契の人性論に見られる「個別と普遍」の観点では、「自我」をめぐる自己同一性について、池田は宇宙生命と人間生命の観点から普遍と個別を説き、馮契は人性の個別性の観点から普遍性と個別性との関係を説く。それは、人間生命に関する概念の違いに起因している。つまり、池田は仏教の理論に基づき、人間生命の概念を空仮中の三諦、九識論、十界や十如是などを含む一念三千論によって展開する。それゆえ、生命は時空次元を超越した概念であると捉えた⁽¹¹⁾。一方、馮契は唯物論者であるゆえに、実体的な人間存在を前提に人間の在り方を考察した。それゆえ、人間の精神性の問題を扱う中で、個別と普遍の問題を考えた。唯物論と仏教では、思考の枠組みが相違するので、「個別と普遍」の問題のアプローチの仕方が異なるのは当然である。

しかし、注目すべき点は、両者共に人間の精神性の中で、絶対性を顕現することを目指している点である。人間は身体を有し、欲望や意志や情感などの非理性、あるいは十界を有するゆえに、自己中心的で相対的な存在であ

る。しかし、相対的な存在であるにも関わらず、利他の実践を含む価値創造などの自己修養を通して、人間の中に絶対性を顕現できると説く。その意味で、神などの外在の超越を求めた伝統的な西洋思想との違いは当然であるが、人間の外に本体を求める実在論とも相違する。あくまで、人間に即して価値を求める東洋の伝統とも言うべきであろうか。

そうは言っても、やはり、唯物論と仏教の根本的な違いである、人間生命に対する考え方の相違は大きい。唯物論者である馮契は経験主義であり、科学を標榜するゆえに理性に重きを置く。大乘仏教を信奉する池田は人間生命のあり方を説き、非理性に覆われた生命の変革を目指す。その意味で、両者が中心に扱う絶対性への探求の問題は、基本的に相違している。一般に、唯物論では、宗教は唯心論であり非科学的であると批判する。宗教側は、人生の問題は唯物論では解決できないと主張する。非科学的な宗教は問題外であるが、少なくとも池田や牧口が説く大乘仏教と、馮契の主張するマルクス主義に、対話の可能性はあるのだろうか。⁽¹²⁾

五 科学と宗教

馮契と牧口や池田の考えで大きな相違は、無限や絶対などの超越の内実にある。それは、法を基にした宗教と無神論との相違でもある。その意味で、この問題はマルクス主義者の馮契と仏教徒の牧口や池田の宗教観の相違によるところが大きい。

馮契の宗教批判によれば、宗教は彼岸世界を説き、非科学的な独断論であるゆえに、宗教の信仰によって人間は依頼心を増幅し、本来備わっているはずの人間の本質的な力を引き出せなくなる。そして、彼岸に望みを託すゆえに、社会改革を行わなくなる、というものである。しかし、創価で主張する大乘仏教によると、人間自身の変革によって、現実の生活や社会の変革を推

進することを強調する。つまり、彼岸世界を説くのではなく、神や仏などの外在的他者への依頼心を説くでもない。あくまで、人間自身に備わる絶対的価値である仏性を顕現することを目指し、そのために人格完成や社会実践を促すものであった。そうであれば、残る問題は「非科学的な独断論」か否かにある。それは、科学と宗教の問題であり、特に近代以降の人類の大きな問題でもあった。

馮契は宗教を科学と違背するとみるが、池田は科学と違背しない宗教、少なくとも理性に照らされた直観智をもつ宗教、科学性を内包する宗教を提唱している。もちろん、直観智の全てを論証や検証することは不可能であるが、池田が言う、科学と違背しない、「人類全体に価値をもたらす」という基準を満たす宗教であれば、馮契が批判する宗教とは異なっていることは確かである。

馮契は、「転識成智」の必要性を説き、それには「名言の域」（知識）から「超名言の域」（智慧）への飛躍が必要であると考えた。つまり、智慧の獲得には、人間の本質的な力である徳性を自ら得ること、理論思惟の領域の中で無限性や絶対性を会得する「理性の直覚」による認識が必要であると主張した。それゆえ、宗教に対して批判するだけではなく、「転識成智」との共通項である宗教の想像性、文明の原動力、有限性の中で無限性を顕現すること、意識主体の能動性などの点は評価に値する⁽¹³⁾とした。しかし、繰り返しになるが、宗教は、①人格の向上、②社会改革、③科学的な検証ができない故に、唯心論であると批判している。

一方、牧口は、①科学・哲学と矛盾せず調和できること、②生活上に現象が現れること、③現象が経文の説く教理と一致する宗教を探究した。そして、宗教の本質の科学的把握を目指し、信行の体験とその評価という「価値科学」を提唱した。更に、池田は、理性を中心とする科学は、対象の中から一定普遍の法則を見出し、普遍化、抽象化、定量化を行うが、対象に備わる

独自性、たとえば定量化や普遍化できない面を捨象してしまうゆえに、人間を対象とする場合、精神の独自の働き、感情、意識といった微妙な性質が排除されてしまい、それが人間性の喪失につながると見た。それゆえ、科学自体は善でも悪でもないが、それを使用する段階で善悪が現れるので、人間性や主体性の確立こそ重要であり、その役割が宗教の担う任務であると考えた。それが、「科学の基盤に宗教をおく」という池田の主旨であった。

しかし、宗教が、馮契の言うような非科学的な独断論であれば、人間の幸福や全体の幸福に反する存在になる可能性があることも確かである。それゆえ、人間的資質の向上に役立ち、全体の幸福に貢献する可能性を有する宗教、科学に違背しない宗教が求められる。馮契はその存在を否定し、牧口や池田はそうした条件を備えた宗教の存在を主張したのである。

池田は自然科学から社会科学、人文科学に至るまで、様々な学問との対話を推進している。しかも、その中で様々な学問の成果を吸収しながら、池田が信奉する日蓮仏法の現代的な解釈を展開している。そして、その多くが現代科学の成果と一致あるいは近似、さもなくば科学発展の方向性を示唆するものになっている。もちろん、生命のあり方について言えば、科学的に検証され、証明されたわけではない。それゆえ、池田が言う生命の概念は、現段階では科学による直接的な証明にはならないが、少なくとも傍証にはなっている。その意味で、先に挙げた「科学と違背しない」という条件はクリアしている。

しかし、直観による宗教上の「仮説」は、科学的な理性で全て検証することは不可能である。それは、人間の知的能力に限界があり、その範囲を超えた宇宙の究極にあるものや、人間の生命の本質に関する定義は、すべて「仮説」にならざるを得ないからである。池田はこの点に関して、「科学上のそれと宗教上のそれとは、区別して考えなければならない」と言い、科学上の「仮説」は理論的・実験的にその真偽が確認されなければならないが、宗教

上の「仮説」は人生の納得できない現象をどう説明し、またそれに基づく判断や行動に有効性を持つかによって評価されるべきであると主張する。⁽¹⁴⁾ 科学は真偽を問われ、宗教は人間的資質の向上のために役立つか否かの価値が問われなければならないということである。

牧口の価値論は、池田のこうした考えを先取りしたものであった。牧口は、後期価値論に至って「価値科学」を提唱したが、それによれば、宗教の本質の把握は信行の体験とその評価によってのみ検証が可能としたのである。つまり、宗教で説く生命の因果の法則の検証は、自然科学的な検証ではなく、自らの体験による実感と、体験事例の集積の分析によってのみ検証可能であるとしている。牧口は幸福と共に人格価値の向上を価値創造の目的にするわけであるから、池田が言う「人間的資質の向上」と同趣旨のことを言っていたわけである。⁽¹⁵⁾

六 おわりに

馮契も創価思想も、価値は人間の幸福に対する有用性である点は承認する。つまり、対象と主体の関係性の中にあって、価値を創造するのは主体の側の努力にかかっている。馮契は真善美の価値の全面的な創造を主張し、牧口は利善美の価値創造を提唱した。それゆえ、主体の変革によって価値も変化するわけであるから、人間の幸福という価値を実現するためには、主体の変革が重要になってくる。つまり、馮契も牧口も池田も、人間の内なる価値を如何に高めるのかに重点がある。主客は相対的であるので、価値は相対的である。それゆえ、人間の精神性を強めることによって、価値創造が可能になり、人間の幸福が実現できると考えた。また、他者との比較による相対的な幸福ではなく、自己の内に築く絶対的な価値を実現することを求めている。馮契はそれを「理想人格」、「天人合一」と表現し、創価思想では「人間

革命」と表現した。

以上のように、マルクス主義哲学者の馮契と、大乘仏教を基に現代的な宗教解釈を展開する創価思想には多くの共通点が見られるのである。

池田は、「宗教は『人間の幸福』に寄与しなければ、その存在意義はない」と強調した上で、宗教間対話の要諦として、次の四点を挙げている⁽¹⁶⁾。

- ① それぞれの宗教が、その創始者の『原点の心』に返る
- ② 対話のための『共通項』を探す
- ③ 対話・協力のための『共通の目的』をもつ
- ④ 教育による連帯

マルクス主義は宗教ではないかもしれないが、少なくとも宗教を否定する認識論的、哲学的立場にあったと言える。その意味で、宗教の立場から言えば、宗教間対話の相手と言ってもよいのではないだろうか。

①については、どの宗教もその創始した原点は、人間の不幸の解決と社会の平和の構築にあったと考えている。それは、すべての人間に「平等性」「尊厳性」を認めるところにある。それゆえに、②たとえ各宗教の教義体系は違っていても、共通項を見出すことはできる。つまり、神の存在や死後の世界に対する世界観が違っていても、各宗教の倫理的接点は、互いに協力しながら「世界の平和」や「人類の幸福」を可能にする基盤だと言う。本稿で見たように、馮契と創価思想にも多くの共通項があった。そして、③「人類の存続」という共通の目的をもつことによって、宗教の「共存」が「協力」へと昇華され、それぞれの宗教のもつ英知を生かし合うことができると言う。馮契と創価思想には世界観や考え方に違いはあるものの、「この差は、友好の妨げにはならない。結局、人間と人間の生命次元の触発作業こそ、最も大切⁽¹⁷⁾」だからである。

そして、④そのための現実の方途が、「教育による連帯」だと主張してい

る。宗教や主義主張には様々な解釈や対応がある。マルクス主義にしても創価思想にしても、思想には時代とともに変化する部分と変化しない核心部分がある。また、日本と中国の国益や現実の政治的対応では、世界観や価値観が大きく異なる場合も考えられる。しかし、馮契にしろ創価思想にしろ、その思想の根底（核心部分）には、理想人格あるいは人間革命という「宗教」の精神性がある。池田は、「人格を形成」し、「平和への知性」を与え、「社会への貢献」を教える「人間愛の教育」の必要性を強調し、人類や人間としての一体感（人類意識）を育んでいくことが、宗教、そして教育の重大な使命だと主張している⁽¹⁸⁾。

こういった教育の交流、連帯を通してこそ、日本と中国の普遍的な友好・平和の連帯を広げていくことができるのではないか。馮契と創価思想の比較研究にも、そんな意義の一端があるように思うのである。

注

- (1) 本稿は、第10回池田思想国際学術シンポジウム（中国・復旦大学、2018年10月）における発表内容（中国語）を加筆訂正したものである。
- (2) 馮契の基本文献として、『馮契文集』第一巻『認識世界和認識自己』（華東師範大学出版社、1996年）第二巻『邏輯思维的弁証法』、第三巻『人的自由和真善美』を参照。牧口常三郎は『創価教育学体系』第1・2巻、池田思想は『21世紀への対話』（聖教新聞社、2003年）、『科学と宗教』（潮出版社、1994年）、『法華經の智慧』第1巻～5巻（聖教新聞社、1996～99年）を主に参照。
- (3) 拙著「馮契に見る中国哲学史研究の方法論」（『創大中国研究』第5号、2002）参照。
- (4) 拙著「牧口価値論と馮契哲学に見る弁証法的展開」（『創大中国論集』第11号、2008）参照。
- (5) 拙著「馮契の価値論に見る功利原則」（『創大中国論集』第10号、2007年）参照。
- (6) 拙著「馮契に見る価値範疇としての真理」（『創大中国論集』第6号、2003

年）参照。

- (7) 拙著「馮契に見る善と道徳」（『創大中国論集』第7号、2004）
- (8) 池田は、「愛の対象が全人類、そして地上の全生命へと広がり、また良心が生命の尊厳への限らない畏敬のうえに立ったとき、初めて、愛も良心も、善として現れるといえましょう。しかし、そのときも、仮に宇宙人がいたとすれば、宇宙人に対しては“悪”としてふりかかることもありうるわけで、絶対的な善などというのは、どこまでいってもありえない」と言う。『21世紀への対話』（下）前掲書 p.113. 参照。
- (9) 拙著「相対主義と絶対主義の相克」（『創大中国論集』第8号、2005）参照。
- (10) 拙著「創価教育学に見る人間の価値」（『創大中国論集』第13号、2010）参照。
- (11) 池田は、「生命自体には、もともと過去・現在・未来という現象的時間の区別は存在しないと考えられます。そのような区別は、生命が肉体と精神とをそなえた存在として具体的活動を営んでいくとき、初めて現れるにすぎないもの」と言う。『21世紀への対話』（下）前掲書 pp.31-32.
- (12) 拙著「池田思想に見る生命観の特色」（『創大中国論集』第14号、2011）参照。
- (13) 馮契『認識世界和認識自己』pp.20-46.
- (14) 『21世紀への対話』（下）前掲書 p.24. 参照。
- (15) 拙著「科学と宗教——仏教とマルクス主義の対話」（『創大中国論集』第15号、2012）参照。
- (16) 『明日をつくる教育の聖業』池田大作、ハンス・ヘニングセン著（潮出版社、2009年）pp.182-196.
- (17) 池田大作著『中国の人間革命』、毎日新聞社、1974年、p.182.
- (18) 前掲書 p.197.

